

Békési Sándor

Az ember lényege, hogy SZEMÉLY

A perszonalizmus antropológiája¹

1.

■ A személyről abban az értelemben, ahogy az újkori európai filozófia gondolkodott, az ókor nagy kultúrái nem tettek említést. Különösen nem ismerték a modern értelemben használt individuum fogalmát, nem beszélve arról a legújabb kori igényről, hogy az individualizmus ideológiájának megfelelően az egyén az emberi közösséggel szemben határozza meg önmagát. Az ókori kultúrák vallásukat és filozófiájukat tekintve univerzális egységben szemlélték az embert még a legeredetibb egyéniség felmutatásában is, ami annyit jelent, hogy a legapróbb egyéni megnyilvánulásokat is az egyetemes természeti törvény és transzcendens erkölcsi rend összefüggésében helyezték el. Ennek az egyetemes embernek helyét pedig a világmindenség nagy egészének részeként látták és láttatták. Olyankor tehát, amikor a nagy egészen belül az egyéni lét sajátosságát kívánták megfogalmazni, mindig *lélekről* beszéltek, majd a sztoikus elgondolásban az *éthosz* (jellem) és *ethosz* (erkölcs) összekapcsolásával rajzolták meg az egyént.

A legnagyobb fordulatot kétségtelenül a kereszténység hozta a nyugati szellemtörténetben – éppen máig kiható személyiségfogalmának megalapozásával. Ez az újdonság pedig a személynek *lényegi és viszonylét* szerinti értelmezése. Korábban a személy az egyetemes embert jelentette, aki egyéni mivoltában is az univerzum részének tekintette magát, s akinek egyéni mivolta csak a világtörvény sajátos erkölcsi viszonyulásában volt megragadható. A keresztényen szubsztanciális értelmezés viszont bevezette az individuum fogalmát és képzetét, az antik elképzeléssel szemben a személyt leválasztotta a nagy egésztől, a természet és a világszellemtörvényéről. Mindennek alapjául szolgált az ószövetségi személyfogalomnak az a – monoteizmusból következő – különlegessége a többi vallással és filozófiával szemben, amely szerint *az ember mint élő lélek első renden csak az őt megteremtő és gondviselő Istenével van személyes kapcsolatban, nem pedig a teremtett világgal; az ő Istené-*

nek megszólítására csak neki tartozik felelősséggel, nem pedig egy úgynevezett világszellemtörvénynek.

A személy antropológiai jelentőségét még inkább aláhúzza az a krisztológiai dogma, miszerint a Szentháromságisten második személye úgy vette magára az emberi természetet Jézus Krisztusban, hogy egyedül a Szentháromságisten második hüposztázisza, a *Füüisten személye* lett emberré, s a két – isteni és emberi – természetet egyetlen isteni személy hatja át (unipersonalitas). Ez nem csak azt jelenti, hogy a Jézus Krisztusban elkezdődő új létben az egyén megtapasztalhatja a kettős egzisztenciát: az ő és új embert, ahogyan azt Pál apostol nyomán Augustinus tanította, hanem azt is, hogy megismeri benne saját személyének és személyi létének szubsztanciális forrását. A személynek ez a lényegi és viszonylét szerinti jelentése az elmúlt kétezer évben kétféleképpen értelmeződött: az *elkülönülés*, illetve az *egymásrautaltság* egzisztenciális alapvetésében más-más hatást gyakorolt a szellem- és társadalomtörténetre.

1. A perszonális metafizika tételeiben, illetve a perszonális humanizmusban a személy viszonylété *az elkülönítés és a szellemi szabadság értelmében* fogalmazódik meg – Boethiustól kezdve Szentviktori Richárdon, Pico della Mirandolán át Erasmusig. Az elkülönítés másik, a *karaktér típusok szerinti megkülönböztetésében* Theophrasztosz hagyományát követte Jean de La Bruyère, míg az elkülönítésnek harmadik, a *ratio szempontjából* hangsúlyos változatát John Locke képviselte azzal, hogy a személy identitását gondolkodása révén a más gondolkodóktól való megkülönböztetésben magyarázta. Ezt az irányvonalat követték más-más hangsúlyokkal Immanuel Kant és Max Scheler, minekutána a személy fogalma egy sajátos *individuális* értéktartalmat nyert.

2. A keresztényen antropológia másik útja *Istenhez, a másik emberhez és a világhoz kötődő viszonyában* különbözteti meg a személyt. Nem az elkülönítésben, hanem épp fordítva, a másokra való *reautaltságban* tűnik ki az egyén.

A *Vallomásokat* író Augustinus önvizsgálatában elsőként a szellemtörténetben – az Istentől megszólított személy eszmél önmagára. Megközelítésének elvét Windelband az öntudatos bensőség princípiumának nevezte, ami annyit jelent, hogy a személy *belső tapasztalatából* bomlik ki az az ismeret, amely teológiai látásmódját is meghatározza.

A személy másokra utaltságából, illetve mint a más számára való lét gondolatából fejlődött ki a XX. század elején megjelenő *perszonalizmus*. Számos irányzatát a modern élet elidegenedésével és a gondolkodás eldologiasodásával, valamint a természettudomány és az antropológia mechanikus individuumból kétével szemben fellépő szellemi mozgalom hívta életre. A perszonalizmus a személyt lelki-szellemi tekintetben állítja mindenek középpontjába úgy, hogy nemhogy elválasztja a világot és önmaga különböző struktúráitól, részeitől, hanem a teljes univerzumot – történelmével együtt – személyes viszonyainak egységében, teljességében fogja föl, illetve a teljességet magában a személyben értelmezi. Attól függően, hogy ebben a teljességet jelentő személyi létben milyen szerepe van a világnak, a társadalomnak, a perszonalizmus különböző változatairól beszélhetünk.

2.

A *dialogikus perszonalizmus* képviselőiben már nem meghatározó a szűken vett keresztyén teológia. Az Ó- és az Újszövetség szellemiségére jellemző, hogy zsidó és keresztyén olvasata egyaránt a személyes létviszony felismeréséhez vezet el. A mechanikus-racionális gondolkodás ellenében még a XVIII. század filozófusától, F. H. Jacobitól származik a mondás: „a *Te* nélkül az *Én* nem lehetséges”,² amelyet a XX. század – végletesen elember-telenedett körülmények között – meghallott és felerősített. A bécsi zsidó teológus, Martin Buber 1923-ban írott munkájában, az *Ich und Du*³ lapjain azt az eltárgyasodott viszonyt leplezi le, amely szerint az *Én* világlképében az *Ő* csupán egy objektumra utal. Ez az emberi kapcsolatokban az elidegenedés erkölcsromboló megnyilvánulása. Ugyan a *tudáshoz* – a kutatásban kijelölt objektum tudományos vizsgálatához – nélkülözhetetlen ez a tárgyiasult szemlélet, azonban az *ismeret* (ami a *Genezis*-ben nem véletlenül a házasetetnek a szava is⁴), a személyes viszonyt, az *Én és Te* szimmetrikus és tartalom nélküli viszonyát feltételezi. A tartalomnélküliség azt jelenti, hogy csak egymás részére fenntartott kapcsolatról van szó mindenféle más érdek vagy érdekeltség kizárásával. Isten személyi ilyen értelemben az „Abszolút *Te*” az ember számára.⁵

Emil Brunner református teológus perszonalizmusa éppen itt, az Istennel kapcsolatban lévő ember kérdé-

sénél veszi át Buber gondolatainak fonálát. Véleménye szerint ugyanis fontos azt látnunk, hogy a széttöredezett, bűnös embert szólítja meg az Isten, s hívja fel válaszadásra, s egyúttal hívja meg közösségbe éppúgy, mint mások iránti felelősségre, a felelősségteljes életre: „Wort – Antwort an die Anderen – Verantwortliches Leben.”⁶ Ebben a megszólítottásban és válaszadásban az alany nemcsak Istenhez, hanem a másik emberhez is kapcsolódik. Ebből fakadóan az *ember személyes Én*, hiszen az őt megszólító és az általa válaszra méltított másiknak, a *Te*-nek viszonylatában nyeri el valóságos *Én*-jét, s alkothat népet, államot, kultúrát, egyházat. Ebben az így kialakuló felelős viszonyban a megszólított *Én* Istennek és embertársnak mint *Te*-nek felelve válik személyllyé. Ezért a személy, mint lélek, nem önmagában lévő autonóm, hanem *Istenben gyökerező theonóm valóság*. Ugyanis a személyiség (Persönlichkeit) és a közösség csak kölcsönös viszonyban létezhet, mert az *Én*-nek mint individualitásnak eredete a közösségben megszülető személyességétől (Personhaftigkeit) elválaszthatatlan. Az *Én* léte a hozzáforduló Isten *Te*-megszólítottóságában rejlik, s éppen ez az *Én-mivolt* (Ichheit) maga az ember. Ebben az *Én-mivolt*-ban összpontosul az egyén teljes személyisége. De a személy *egésze*, egysége, egész-sége csak akkor érvényesül, ha a személyes *Én* viszonya maga a szeretet, mely minden lelki funkcióinak eredete. „A szeretet nem az értelemről részesedik” – írja Brunner –, hanem fordítva: „a szeretetnek része az értelem.” Sőt az ösztönöket és a karaktereket is csak a szeretetben érthetjük meg igazán.⁷

3.

A *forradalmi perszonalizmus* onnan kapta a nevét, hogy a személyiség megváltoztatásával magát a társadalmat kívánta a szekularizáció folyamatából kiszakítani és a társadalom legnagyobb részét kitevő munkások körében a szocialista mozgalmat a keresztyénség ügyévé tenni. Élharcosának, Emmanuel Mouniernek legfőbb célja volt újra megnyerni a keresztyénségnek a munkásokat a szekularizálódott polgársággal egyetemben. Ennek érdekében 1932-ben megalapította az *Esprit* című folyóiratot, s a szerzők bevonásával a forradalmi perszonalizmusnak keresztyén szocialista körét alakította ki.⁸ Mounier a mozgalom születését az 1929-es gazdasági válság hatásával magyarázza, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a válság nemcsak gazdasági, hanem egyúttal szellemi, szerkezeti összeomlás, és egyáltalán magának az embernek krízise. Kartézianus gyökereű bajnak tartja a test és a lélek, az anyagi és a szellemi szétválasztását, amely példának okáért a marxizmus

azon tévedéséhez vezetett el, hogy az anyagot tekintetbe elsődlegesnek a lélekkel szemben. Mounier ezzel ellentétben a szellemi forradalom (révolution spirituelle) elsődlegességében hisz, a teljes ember egzisztenciális és erkölcsi forradalmában, amely aztán maga után vonhatja a gazdasági és politikai változásokat is.⁹

Mounier fontos megállapítása szerint a személy nem tárgy, nem a világ legcsodálatosabb objektuma. Hiába készül róla ezernyi fényképfelvétel, anyag, dokumentum, semmit nem tudunk meg arról, aki valójában élt, gondolkodott, akart.¹⁰ A személy a másikkal való kölcsönös párbeszéd közösségének kialakításában, a bizalom kiépítésében érdekelt, s csak a szeretet által teheti ezt. Szellemsen jegyzi meg Mounier, hogy „a szimpátia még a természethez tartozik, de a szeretet a lét új formája... A szeretet ugyan vak, de ez kívülre világító vakság.” A személyi lét tehát csak így szólhat meg: „Szeretek, tehát vagyok.”¹¹

A szeretetben történő párbeszédben a személyek világának univerzális egysége épül ki, ez azonban nem az azonosság egysége. Ez azt is jelenti, hogy a személy nem kívánja önmagát megkettőzni, illetve ismételni.¹² Univerzális egységről a közös mérték (mesure commune) tekintetében beszélhetünk, ez a mérték pedig a zsidó-keresztény hagyomány alapján az Isten képmására való teremtettség és az üdvösségre való elhívás Jézus Krisztus által. Ebben a közös mértékben kíván mindenki egy lenni a másikkal, s ez a kívánság, ez a vágy az, ami a modern korban az egyenlőség¹³ szekularizált eszméjében jut kifejezésre. Van azonban a személynek egy olyan világa, amely karakterében ellentétes a másikéval, amely megoszthatatlan, amelyet a szubjektum világának, a belső életnek nevezünk. Külső, kommunikatív megnyilvánulásaival ellentétes mozgású, ugyanakkor komplementer is vele: *conversation intime*. A személy belső párbeszéde, elmélyülése, önvizsgálata ez. Jelent elmélkedést önmaga felett, titkot önmagában, intimitást és magánéletet, a mélységek mámorát, az elutasítás elfogadását, elhivatást, valamint a belső és a külső világ dialektikájának feldolgozását. Ahhoz, hogy mindezek a belső mozgalmak a külső élet megnyilvánulásaiban virágzó világot teremthessenek, elmélyült és folyamatos karbantartásuk létfontosságú.¹⁴

A személy külső megnyilvánulásaiban óhatatlanul szemben áll a másikkal, konfrontálódik a többi személlyel, cselekménnyel, intézménnyel, elvvel, körülménnyel. Ezért is használja a görög a *prosópon* szót a személyre, hogy jelezze annak szembenállását minden mással. E szembenállások során a személyből azonnal kiviláglik különlegessége, rendkívülisége. A különbözőség értéke látszólag a személy tetteiben tűnik elő, ahogy például

a harcban hősként, az odaadásban szeretőként, a munkásságban alkotóként vagy Isten szeretetében szentként különül el a többitől. Mounier azonban jól látja, hogy mégsem lehet „a nagy emberek” erkölcséből, a rendkívüliek, a kiválasztottak, egy *nouveau genre* arisztokratikus cselekedeteiből levezetni a személy egyediségét, ahogy azt például Nietzsche gondolta. A helyzet, amelyben a személy megnyilvánulásaival konfrontálódik, végtelenül sokféle, ezért a hétköznapi életben a személy különlegességét egyetlen ponton realizálja Mounier, *magának a szívnek a rendkívüliségében*. Ugyanis ez a rendkívüliség nem elkülönít másoktól, hanem ellenkezőleg, az egész személyt igénybe veszi a másikkal való találkozásában. Kierkegaard-t idézve: „Az igazán rendkívüli ember a rendes igaz ember.”¹⁵ A fentiekből azonban nem következik az, hogy a személy létét a körülményekbe való békés belesimulás határozná meg, sokkal inkább a tiltakozás: *la personne comme protestation* – ahogy Mounier fogalmazza.¹⁶ A határok kitolása, sőt tagadása jellemzi leginkább a személy lényegi karakterét, amelynek következtében paradox módon egyre inkább elszigetelődik. Ennek következtében mindenre: politikára, véleményre, irodalomra, művészetre kiható anarchiába és heretikus proféciaiba fordul a maga individualista zártsága okán.¹⁷

A karakterek tekintetében Mounier hozzáállása egészen sajátos: nem tartja a személyeket tipizálhatónak egy-egy tudományosnak nevezett mérték vagy címke szerint,¹⁸ s ezzel – amint látni fogjuk – Emil Brunner negatív karakterszemléletéhez áll közel. A személy ugyanis nem tárgy, nem egy mozdulatlan architektúra, hanem idő-folyamatban létező, s inkább a zenéhez fogható: főképp a lendület ritmusához, illetve a krízisek korszakaihoz igazodó szerveződés.¹⁹ „Egy élet egysége nem egy berendezés, mely ok-okozati magyarázattal válik átláthatóvá, hanem egy *megható hősköltemény egysége* (l'unité d'un geste gracieux).”²⁰ Tele misztériummal, talányokkal és titkokkal, melyekhez sokkal inkább a poézis értelmezésére van szükség. „A személy a szabadság köhője, és ezért rejtett is marad, ahogyan a lángnak szíve” – állítja Mounier,²¹ majd hozzáteszi, hogy a misztérium szereti a fényt, s miközben mindvégig titokzatos marad – ellentétben a zűrzavarral –, a világos kifejezések és a legmegragadóbb formák révén pontosságra törekszik. A karakterek tudományát nem sokra becsüli, sőt leletlen megközelítésnek tartja, ezzel szemben azt vallja, hogy a misztérium a személy igazi titkaiba enged bepillantást: az irracionális cselekedetekben, az ember meghasonlásaiban, válságaiban, a szabadság és a kegyelem drámai harcát tárja elé.²²

4.

Amennyiben Mounier a forradalmi, úgy Nyikolaj Bergyajev az *esztatológikus perszonalizmus* képviselőjének mondható. Ennek pedig az a magyarázata, hogy a filozófus az önmagára reflektáló ember gondolkodását megszüntethetetlen ellentmondásoktól terheltnak tekinti, ezért – véleménye szerint – „a gondolkodás elkerülhetetlenül esztatológikus perspektívába ütközik.”²³ Az ellentmondások tehát csak a lét végső titkára vetülő szimbolikus rétegek áttörésével válnak érthetővé. E „végső titkokhoz” azonban csak az ember megismerése révén jutunk el, ez pedig az etikai törvények megértését feltételezi.²⁴ Bergyajev teológiája ehhez kíván segítséget nyújtani.

Eszerint az ellentmondások és titkok emberét az *összabadság tragédiája* határozza meg. Az ember ugyanis egyrészt Isten bölcsessége és ideája által az ő teremtményeként a világ közepe, másrészt pedig a teremtetlen szabadság gyermekeként a feneketlen szakadék, a nemlét származéka is. Az embert megteremtő Istenben lévő tragédia az összabadságból ered, amely a semmiben, a nemlétben gyökerezik, s megelőzi a teremtett világot is. A teremtő Isten mindent megtett azért, hogy ezt az összabadságot a maga teremtő ideájának mértéke szerint átszellemesítse, de a szabadságban előtörő gonosz potenciáját csak úgy tudta legyőzni, hogy maga a szabadság sérült meg. A szabadságnak ezt az eredendő ellentmondását a testet öltött Isten kereszten végbement áldozatos tragédiája oldotta fel.²⁵

Isten teremtői és kereszten történt megváltói műve-re való válasz az emberi élet lényege. Az ember Isten képmásaként válaszával szabad, szabadságában maga is alkot, és a maga módján teremt a Teremtő hívására. A válasznak számító emberi teremtésnek azért van mindennél nagyobb jelentősége, mert amíg a születés a természetből való, a létezőből irányul a létezőbe, egyúttal pedig a szétesés, a szenvedés és a fájdalom újrannemzése, addig a teremtés-alkotás a szabadságból való, a nem létezőből a még sohasem létezett létre irányul, a szétesés és a rossz végtelensége nélkül. Ezért a Teremtő és a teremtett közötti szövetség sokkal komolyabb, mint a szülő és született között. Igen ám, de mivel az alkotói válasz a semmiből, a világteremtés előfeltételének számító összabadságból való, ezért a gonosz uralma veszélyezteteti állandóan. Ez az ember tragédiája. Ez a tragédia mutatkozik meg a keresztyénség előtti sorsfelfogásban, a fátumban, amely a szabadság és a szükségszerűség gyermeke, s épp ezért fogva tartja az embert. A keresztyénség a kozmikus hatalomnak ebből a fogságából szabadított fel az összabadság feltárulása révén, amikor

az isteni életben feltárult a tragédia, nevezetesen az, hogy Isten egyszülött Fiát adta a keresztre, s a jó és rossz harcában egymásnak feszülő erőkben értelmet nyert, kijelentett a szenvedés a gyűlölet és a végzet ellenében. Bergyajev szavaival ez azt jelenti, hogy az ember számára „a valódi szabadság nem a törvény teljesítésében, hanem az értékek teremtésében nyilvánul meg”.²⁶

Ahogy a gonosz legyőzésével, Krisztus kereszten történő feláldozásával és feltámadásával Isten újratemtette a világot, úgy azzal együtt az új embert teremtette meg, aki immár mint *személy* nyilvánul meg. Személy, aki nem születik, hanem Istennek az örökkévalóságban megvalósított ideájaként, terveként teremtett, szemben az individuummal, amely a természet szülötte, biológiai kategória. A személyiség csak önmagában vizsgálándó, úgynevezett axiológikus világcategória, az abszolút és örök érték birtokosa, Isten ösképe az emberben, ezért is emelkedik a természeti élet fölé. A személyiség nem része a nagy egésznek, hanem ő maga az egész! Nem produktuma a biológiai folyamatoknak, sem a pszichológiainak, nem is adottsága a társadalmi szerveződéseknek; a *személyiség lényege kizárólagosan lelki, és egzisztenciája a lelki világból való*. A lelki értékek csúcán állva abszolút teremtője és hordozója a személy fölötti értékeknek. Félreértések elkerülése végett Bergyajev ki is mondja: *a személyiség egzisztenciája az Isten egzisztenciája*. Ilyen értelemben minden érték a személyiség princípiumának függvénye, ezért képezi az etika alapját is. A személyiség tehát magasabb érték, mint az állam, a nemzet, a nemiség vagy a természet. A személyiség az isteni idea és az emberi szabadság által teremtett, ezért e kettős eredetéből fakadó tragédiáját önmagának belsejében hordozza, akárcsak a teremtményi létet magára vevő Isten Fia, akinek ilyen módon képmása. Az ember paradoxonja és tragédiája tehát a személy belsejében rejlik, ahol a jónak és a gonosznak, az isteninek és a szabadságnak harca dül.²⁷

Bergyajev értelmezésében a halál tragikumuma azért döbenti meg az embert, mert személy, és személyisége halhatatlan és örökéletű. „*A meghalás és elmúlás halála nem tragikus. A tragikus a személyiség halála az emberben, mert a személyiség Isten örök ideája, Isten örök gondolata az emberről.*” Ugyan a személyiség halhatatlansága sem természetes, ugyanis nincs természetes halhatatlanság, ezért az individuum sem lehet halhatatlan. A személyiség is csak mint Isten képmása halhatatlan, azáltal az, hogy a természetfölötti világhoz tartozik.²⁸ Azonban az isteni kegyelemből fakadó halhatatlanság egészen más, mint a természet szerint értelmezett. Bergyajev rámutat arra, hogy azért idegen az *Őszövetség* számára a személyes hal-

hatatlanság, ahol inkább a nép halhatatlanságáról beszélhetünk, mert a személyiség kiemelése az *Újszövetségben* Krisztus megjelenésével és különösen feltámadásával kezdődik. A feltámadás pedig azért végtelenül több a görög halhatatlanság gondolatánál, mert a természetes halhatatlanságtól eltérően *a feltámadásban harc van!*²⁹ És itt érkezünk el Bergyajev etikájának kiindulópontjához, nevezetesen az ember alkotói válaszához. A teremtői-alkotói választ csak a személy megjelenése adhatja meg úgy, hogy tette egybeesik az etika végső feladatával: *az egész teremtett világot teremtő módon felszabadítani az idői és az örök pokoli kínok alól.*³⁰ Másképp fogalmazva: „A személyes megváltás etikája a paradicsom és az Isten Országá ideájának állításához vezet.” Ezt pedig csak az örökkévaló lét felől lehetséges, vagyis amikor „az eszkatológia visszafordítja fényét az egész életünkre”.³¹ A megváltás nemcsak a saját és más ember személyére vonatkozik, hanem azokra az állatokra, növényekre, sőt kövekre is, amelyek az Isten országába be kell hogy vezettetessenek. Ez a tény azonban függ az én személyes teremtői fáradozásaimtól. Ezért kell az etikának is teremtői karaktert hordoznia.³² A teremtői karaktert hordozó etika Bergyajevnek *Az ember rabságáról és szabadságáról* című művében vált ismertté a magyar olvasóközönség számára is.³³

5.

Bergyajev eszkatologikus szemléletét egészíti ki az antropológus és jezsuita teológus, Pierre Teilhard de Chardin nagyon egyéni *evolucionista*, valamint José Ortega y Gasset *történelmi perszonalizmusa*. Az alábbiakban ez utóbbiról lesz szó.

A fentiekhez annyiban kapcsolódik Ortega y Gasset *történelmi perszonalizmusa*, hogy a drámát nem az emberen végbemenő harcban látja, hanem *az embert magát tartja drámának*. Az *Historia como sistema* című művében Ortega kiindulópontja az, hogy a természetben még nem található föl az ember, sőt az embernek nincs természete, vagyis nem test, lélek, szellem, egyáltalán az ember nem dolog, hanem dráma. Élete tiszta történés, amelyben nem ő találkozik a dolgokkal, hanem ő maga építkezik önmagából. Ebből következik, hogy az emberi egzisztencia nem kész és nem szabályszerűen adott, mint például a kő. Létmódja és egzisztenciája *feladat*. A lét nehézsége abban van, hogy nem csak magát alakítja; legnehezebb feladata éppen annak meghatározása, amivé válnia kell. Az emberi élet nem az az identitás, amely alkalomszerűen változik, hanem fordítva: szubsztanciájában éppen a változás a jellemző, mert az élet dráma, teremtő történés, s ami történik, az a szubjektum funkciója. Az élet lényegében

élettapasztalat, az ember ezért talál föl önmaga számára egy életprogramot, amely – mint *imaginarius person* – *a lét személyes formájának megvalósítása, s ez a karakter egyben az ő valóságos léte.*³⁴ Ortégánál tehát *a személy a lét zárandokútján vándorló ember életprogramjának megvalósítása, amelyben a megtörtént dolgok ismerete (cognitio rerum gestarum) az irányadó, s így alapvetően határtalan lehetőségeinek is egyetlen határa maga a múlt.*³⁵ A történelem az az alaprealitás – mondja ki Ortega –, amely az én életem. Így a történelem a jelennek tudománya a szó legkomolyabb és legaktuálisabb értelmében.³⁶ „A múlt nem odaát van, ahol megtörtént, hanem *itt, bennem. A múlt én vagyok, amit úgy hívnak, hogy az életem.*”³⁷

6.

A perszonalista keresztyén filozófia Mouniértől Bergyajeven át lényegében egymást kiegészítő, összefüggő egészet képez, amit mi sem bizonyít jobban, mint különböző gondolatainknak összefoglalója és továbbfejlesztője, *Hamvas Béla perszonalizmusa*. Elméletének kiindulópontja az, hogy a valóság csak a szubjektumból látható.³⁸ Ismeretelméletének alapja ilyen értelemben perszonális, az *Én* és a *Te* kapcsolatán áll. Ezért viszonyul az általa szcientifizmusnak nevezett, az objektivitásra törekvő tudományhoz úgy, mint ideológiához. A dolgok ismerete azzal, hogy csak személyesen ragadható meg, a szeretet megnyilatkozásának tulajdoníthatóan lehetséges. „A személy nem objektum, nem phainomenon, hanem noumenon... meghatározhatatlan... csak úgy tudom megérteni, ha szólok hozzá, ha szeretem... Jézus: Ki vagyok én? Először is az, aki hozzád beszélek... Aki téged szeret... Aki engem nem szeret, annak dolog vagyok, tárgy, szám... eldologiasított... Akit nem szeretsz, az nekem dolog, objektum.”³⁹ Emil Brunner szeretet-meghatározását veszi át Hamvas, amikor a személyes megismeréshez még hozzáteszi, hogy az nem más, mint „küszöbön állni. Folytonos átlépésben lenni. Élve meghalni, meghalva élni.”⁴⁰ Majd így folytatja a személyiségi viszony minősített alkalmának kihangsúlyozásával, amely „a pillanat. Ez a személyesség. Egy. Egyszer. Soha többé. Soha még egyszer. Aki ezt elérte, szabad. És ha szabad, belátja, hogy nem érdemes mást, csak a legtöbbet. Szeretni.”⁴¹

Hamvas az üdv definícióját is a személyességben és a személyben kibomló szabadságban határozza meg:⁴² „A személy nem kollektívum, de nem is individuum. A személy (a végtelen kicsiny és a végtelen nagy között) az individuum és a kollektívum között van, mint mind a kettőnek mértéke, szubjektum voltában meghatározhatatlan, az igazság hordozója. A személy fogalmát

sem a szociológia, sem a pszichológia, sem a metafizika, sem a biológia nem érti, csak egyedül a regény. Amikor a szcientifizmus bármely diszciplínája beszél, mindig az individuumból beszél mint szcientifikus fogalomról. *A személy pedig üdvtörténeti fogalom.*⁴³

Ahhoz azonban, hogy a személy meg tudjon felelni belső szabadságának, és az igazság egzisztenciájából az Isten országát építhesse, *poeta sacerré* kell válnia. Ugyanis *a személyi lét kiteljesedésének feltétele az alkotás.* Ezt Rilke szavaival támasztja alá: „Ahol alkotok, ott vagyok valódi.”⁴⁴ Hamvas a szakrális szubjektum megélését a Georgekör szellemi hatása és a protestáns teológia alapján Jézus Krisztus hármastiszteinek részeseződéséből származtatja át a személyre, akinek teremtői tette így királyként, papként vagy prófétaként (államférfiként) nyilvánul meg szabadon, vállalva az összes elhagyott és feladott emberi méltóságok őrzését, valamint újjáteremtését. Mindegyik ősi, szakrális tisztség tevékenysége azonban elviselhetetlen távol, egyedül, magányosan, titokban, dicsőség nélkül, a tömeget önmagától messze tartva zajlik, ott, ahol a népszerűség átokká lett. Sőt neki, személyében „magára hagyatva, kigúnyolva, pojjának bélyegezve, teljesen egyedül kell alkotnia”, mintegy *Arlequin*-né, Bolonddá, különöc bohóccá kell válnia.⁴⁵

7.

A protestáns perszonalizmus máig tartó hatása kétségtelesen Emil Brunner munkásságának tulajdonítható. Amint fentebb már láthattuk, határozottan a bibliai eredet jellemzi személyiségtanának megfogalmazását, s így nem véletlen, hogy Bergyajeve gondolatait – jelentőségüket és mélyértelmezésüket elismerve – gnosztikus androgén mítosznak tartja, amely – szerinte – a biblikus keresztyén felfogásban komoly törést eredményez.⁴⁶

A *Biblia* alapján állítja: Isten nem szellemet, nem lelket, hanem szellemtesti teljességet (*geistleibliche Totalität*), a „személy-embert” teremtette meg a saját képére. Másképpen fogalmazva: az, hogy Isten képmására, azt jelenti, hogy *személynek teremtett* az ember. Az ember totalitása is a személyes lét egységét fejezi ki. „Az ember *theomorph* lény. Személyes létét Isten személyes lététől bírja. Azonban azért, hogy ezt Istentől kapja, más az ember, mint az Isten személye.”⁴⁷ A hierarchikus különbség abban áll, hogy Istennél az Én (Ich) és a Magam (Selbst) egy, míg az ember az Én-je (Ich) esetében a *Magam (Selbst) Isten igéjében van elrejtve.*⁴⁸ Az emberi Én lényege nem az ismeretből, nem is az önismeretből határozatik meg, hanem az Isten-ajándékból, Istennek válaszoló szeretetből, a szeretetben lévő felelősségből (*Verantwortlichkeit*

in-Liebe).⁴⁹ Ebből következik, hogy minden személylét (Personsein) egyben viszonylét (Verhältnis-*Sein*) is, akár önmagához, akár Istenhez viszonyul, s ennek a viszonylétnek tartalma a szeretet. A személyt csak szeretetből közelíthetjük meg, nem pedig a megismerés folyamatának szubjektumából, ezért nem lehetséges a személy pszichológiai vagy biológiai értelmezése. A *Te*-hez való viszony a személy eredeti meghatározottsága, a személylét közösségben való lét (*Sein-in-Gemeinschaft*), amelyet felelős szeretet jellemez.⁵⁰

Brunner bibliai értelemben a személylét szeretetének központi egységfogalmát a *szívben* jelöli ki. *A szív a személy egységének centruma.* A szív Isten igéjének és szeretetének központja is, szabadító kegyelmének megbékítő helye. A szív illetően központi helyzeténél fogva az emberi *Én-lét* aktualitása a *Krisztus passiója alapján actus relativus*, a válaszoló lét aktusa.⁵¹ A válaszoló lét aktusa pedig *akaratban*, ismeretben és érzelemben nyilvánul meg. Az akarat esetében – Brunner értelmezése szerint –, ha Isten akarata szeretet, akkor az ember akarata után-akarat vagy együtt-akarat, s akkor nem másról van szó, minthogy *a szívbeli akarat maga a szabad akarat.* Ugyanis a szeretet az emberi szabadság eredeti formája. Az *ismeret* a legmagasabb metafizikai méltóság aktusa, s az elszenvedett passió tapasztalatából ered, s általa lesz a köszönetből (*Danken*) gondolat (*Denken*). Az *érzelemnek* pedig az Isten-viszony lelkesége a legitim helye, a befogadás és nem az önteremtés. Isten szeretete ugyanis valóságos öröm, magában Istenben létező öröm (*Sich-in-Gott-Freuen*), amelynek gyökere a szív legbelsejében van.

A személyiség széthullását Brunner azzal magyarázza, hogy a bűn befészkelte magát a szívbe. Ezzel együtt megtörtént a személyiségnek a középpontból történő kibillentése, „a bűneset által az ember elveszítette személylétének tartalmát, az Isten szeretetében való létet”. Következésképpen önmagát kereső *Énné* lett, „önmagába hajlott szív” (*cor incurvatum in se ipsum*), tartalmilag az Isten-idegenség állapotába jutva.⁵² Ebben az esetben a felelősség és a szeretet szétbomlásáról beszélhetünk, a szétört személyegység darabjai, az akarat, gondolat és érzélem önmaguk számára próbálnak meg érvényesülni. Az akarat önmagában immanens praktikus ész, a *nietzschei „Wille zur Macht”* önkényének uralma alatt. A szellemiség szűkszerűen személytelenné, törvényeskedővé és absztrakttá merevül. Az érzélem pedig, mely Istenben való öröm volt, ellentétévé, a gyűlölet felé fordul, mély fájdalom és békétlenség kíséretében az élvezet, a melankólia és a platóni erőszolgaságába szorul. A szív megtörése, szét-törése az egzisztencia diszharmoniját vonja maga után.⁵³

A protestáns perszonalizmus tehát az igeteológia értelmében nem lát más alapot és utat, mint a megváltó Krisztusét, a szoteriológia értelmében megaláztatásának és felmagasztalásának útját az ember személyét illetően is. Ebből a szempontból érdemes a feledésből kiemelni és újra kihangsúlyozni a több ezer éves hagyománnyal rendelkező, *kijelentésen alapuló bibliai vagy keresztyén pszichológiának* jelentőségét, amelyre Emil Brunner hívta fel a figyelmet a dialektikus teológia térhódításakor a húszas évek második felében.⁵⁴ Megállapítja, hogy a természettudományon alapuló pszichológia válsága az emberi lét válságával függ össze. A válság pedig azért makacs, mert *a lélek maga az ember, s a lélek válsága az emberi lét válságtermészetét tükrözi*. Ráadásul a betegség nem véletlenszerű járuléka a léleknek, ahogy a pszichológia tekint reá, hanem a sajátja. Az emberi egzisztencia lényege maga a válság, mert az ember egzisztenciájának központjában az ellentmondásosság lényegi természetű (das wesentliche Widerspruch). Brunner tisztában van azzal, hogy az embernek ehhez az ismeretéhez nem juthatunk el a hétköznapi tapasztalatok nyomán, sem az önismeret révén, sem pedig a természettudomány segítségével. A lét valósága (Existenzwirklichkeit) s benne az ember krízisének természete csak az örök Isten fényében ismerszik föl. Ehhez azonban a hit látására van szükség, amely így az isteni kijelentés alapján bibliai vagy keresztyén pszichológiaként éppen a krízis területén követel helyet magának.⁵⁵ A bibliai vagy keresztyén pszichológia természetéből fakadóan irányelvű, nem pedig szabályokra épülő, mint a természettudományon alapuló pszichológiák. Ez azt jelenti, hogy a teremtés, a megváltás és megszentelődés irányában tájékozódva az *Istennel való cselekvő viszonyában* szemléli az embert. Brunner egy mondata világítja meg talán a legjobban ennek a pszichológiának biblikus, teológiai voltát: Az ember „ellentmondásosságának megoldása (Lösung) nem egyfajta elgondolás, hanem egyedül a *megváltás* (Erlösung) lehet.”⁵⁶ Az pedig nem más, mint a győzelmes isteni tett az emberen és az emberben.

Az emberben ugyanis nem állati *ösztön* van, ahogy azt a természet felől gondolni vélik, az inkább hatásában tűnik csak annak. Az ösztön eredetileg a szeretet viszonyulását jelentette a világhoz, de ebben a kapcsolatban a személyiség és a kielégítetlenség feszültsége hozza elő az ösztönök diktátumát. Az emberi ösztön abban különbözik az állattól, hogy démonizálódott, és ezzel elszemélytelenedett, a végtelenséget és az abszolútságot hangsúlyozza, amellyel leválaszt Istentől, és bálványozásba taszítja a kielégítetlen embert. A pszichológiai *karakterek* és típusok problémája az, hogy az individualizmus alapján állnak,

hiszen – ahogy Brunner hangsúlyozza – „az isteni teremtésben az emberek mint individuumok különböznek, és nem mint karakterek”. A karakterek különbözőségei nem mások, mint az istentelen önmeghatározás különböző lehetőségei, a személy eredeti egysége dezintegrációjának módozatai. A karakter a bűnös individuum alakzata (Gestalt), s egyébként az individualitás szolgálja bűnös módon a karakterek kiemelését. Egyetlen valós és igaz karakter létezik csupán, a Krisztustól nyert karakter, amelyben mindannyian egyek vagyunk. Az individualizálódott karakterek végtelenül sok módosulásokban előálló változatai pedig mind annak az egynek hamisítványai. Ezért nem lehet a pszichológiában a különböző karakterjegyek alapján a személyiség megismerésére eljutni. Az a karakter ugyanis, amelyben a személyiség egyedül megmutatkozhat, Krisztus személyének lényegéhez tartozik.⁵⁷ A személyiség alapja ugyanis alapvetően új, krisztusi lét – mint szenvedéséből, halálából és feltámadásából való részesedés.

JEGYZETEK

- 1 A tanulmány a szerzőnek sajtó alatt lévő *A személy. Erzsébet magyar királyné teológiai portréja* című könyve egyik fejezetének rövidített változata.
- 2 „Ohne Du ist das Ich unmöglich”, In Wolfhart Pannenberg: *Person*. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 5. Tübingen, 1961, J. C. B. Mohr, col. 232.
- 3 Martin Buber: *Én és Te*. Ford. Bíró Dániel. Budapest, Gondolat, 1991.
- 4 „Azután ismerte (‘jáda’) Ádám az ő feleségét Évát, aki fogant méhében...” (1Móz 4,1)
- 5 Martin Buber i. m. 93–95.
- 6 Emil Brunner: *Biblische Psychologie*. In uó: *Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein*. Tübingen, 1930, J. C. B. Mohr, 85–89. 92.
- 7 I. m. 90–92.
- 8 Tadeusz M. Jaroszewski: *Személyiség és közösség. A személyiség kérdései a mai filozófiai antropológiában – marxizmus, strukturalizmus, egzisztencializmus, keresztyén perszonalizmus*. Budapest, Kossuth, 1974, 447–453.
- 9 Emmanuel Mounier: *Qu'est-ce que le personnalisme?* Paris, 1946, Seuil, 12–16.; Korának jellemzéséhez lásd még Emmanuel Mounier: *Angst und Zuversicht des XX. Jahrhunderts*. Heidelberg, 1955, F. H. Kerle.
- 10 Emmanuel Mounier: *Le personnalisme*. Paris, 1950, Presses Universitaires de France, 7–8.

- 11 I. m. 39–41.
 12 I. m. 47.
 13 I. m. 47–48.
 14 I. m. 51–62.
 15 I. m. 63–65.
 16 I. m. 65.
 17 I. m. 66.
 18 *Traité du caractère. Anthologie.* Paris, 1974, Éditions du Seuil, 23.
 19 I. m. 29–32.
 20 I. m. 37.
 21 I. m. 41.
 22 I. m. 41–42.
 23 Nyikolaj Bergyajev: *Az ember rabságáról és szabadságáról.* Ford. Patkós Éva. Budapest, Európa, 1997, 9.
 24 Nikolai Berdiajew: *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik.* Berlin, Leipzig, 1935, Gotthelf, 38.
 25 I. m. 47–51.
 26 I. m. 66.
 27 I. m. 80–82.
 28 I. m. 342–344.
 29 I. m. 347.
 30 I. m. 356.
 31 I. m. 391.
 32 I. m. 392.
 33 Nyikolaj Bergyajev: *Az ember rabságáról és szabadságáról.* Ford. Patkós Éva. Budapest, Európa, 1997, lásd ehhez még: Nicolas Berdiaeff: *Cinq meditations sur l'existence. Solitude, société et communauté.* Paris, é. n., Fermond Aubier.
 34 José Ortega y Gasset: *Geschichte als System und über das Römische Imperium.* Stuttgart, 1943, Deutsche Verlags-Anstalt, 49–66.
 35 I. m. 67–69.
 36 I. m. 74.
 37 I. m. 75.
 38 Dúl Antal (szerk.): *Hamvas Béla Művei.* 17. kötet, Budapest, Medio, é.n., 313. (A továbbiakban: *Hamvas kötetszám, oldalszám.*)
 39 I. m. 339.
 40 I. m. 239.; Emil Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik.* Zürich, 1978 (1932), Theologischer Verlag, 290.
 41 Hamvas 17, 239.
 42 Hamvas 24, 115.
 43 Hamvas 7, 288–289.
 44 Hamvas 18, 301.
 45 Hamvas 18, 160–188.
 46 Emil Brunner: *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen.* Zürich, 1985, Theologischer Verlag, 182., 282., 290., 343.
 47 I. m. 216.
 48 I. m. 217.
 49 I. m. 218.
 50 I. m. 219.
 51 I. m. 221–223.
 52 I. m. 226–227.
 53 I. m. 227–232.
 54 Emil Brunner: *Biblische Psychologie.* In uő: *Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein.* Tübingen, 1930, J. C. B. Mohr, 70–100.
 55 I. m. 78–80.
 56 I. m. 81. 84.
 57 I. m. 95–99.